

Die Kirche und die Werte der Französischen Revolution

Von Marcel Chappin SJ

Nicht die Rekonstruktion der Vergangenheit, sondern das Engagement für die Zukunft steht als Anliegen hinter den folgenden Bemerkungen, in denen sich zwei Thematiken miteinander verbinden: die Zweihundertjahrfeier von 1789 mit ihrer Lawine von Veröffentlichungen auf der einen Seite und die Problematik der Menschenrechte und der Demokratie auf der anderen Seite – mit einer noch umfangreicheren Bibliographie, die von der Dringlichkeit des Problems zeugt. Jede, wenn auch teilweise Neuformulierung könnte zu einer weiteren Klärung beitragen.

Da unser Interesse der Zukunft gilt, wird der Ausgangspunkt nicht die Haltung der Kirche zur Französischen Revolution und zu jenen politischen Systemen sein, die den »unsterblichen Prinzipien von 1789« – oder, um die gleichermaßen wichtige Amerikanische Revolution nicht zu vergessen, dem »Geist von 1775« – offensichtlich verpflichtet sind, sondern vielmehr der jetzige Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und – in geringerem Maß – für die Demokratie. Ein Engagement, das in Wort und Tat, in Theorie und Praxis sowie auf allen Ebenen der Kirche, wenn auch nicht allerorts mit gleicher Intensität erfolgt. Es kann nichts schaden, die Bedeutung dieses Engagements zu prüfen, deren Wertschätzung aus einem Vergleich mit der Haltung der Kirche in der Vergangenheit erwachsen kann; einer Vergangenheit, die völlig anders gewesen zu sein scheint.

Eine erste Frage wäre: 1) Besteht eine wenigstens teilweise Identität zwischen dem, was die Kirche heute fördert, und dem, was zuerst die Generation von 1789 – zumindest anfänglich – sowie später die liberalen Systeme des 19. Jahrhunderts zu erreichen suchten? Eine positive Antwort würde zu einer weiteren Frage führen: 2) Hat die Kirche – oder wenigstens das Lehramt – das, was sie heute unterstützt, in der Vergangenheit wirklich verurteilt? Eine abermalig positive Antwort würde nicht nur eine gewisse Verlegenheit hervorrufen, sie könnte auch die entscheidendste Frage aufwerfen: 3) Welche Erfahrungen stehen hinter diesem Positionswandel und hinter den neuen Überlegungen, die ihn rechtfertigen? Jüngste Ereignisse – das Schisma des Erzbischofs Marcel Lefèbvre – führen schließlich zu der Frage nach den Möglichkeiten, die Prinzipien von 1789 innerhalb der Kirche zu rezipieren.

Fördert heute die Kirche die »unsterblichen Prinzipien« von 1789?

Es läßt sich nicht leugnen, daß eine – wenigstens teilweise, aber doch wesentliche – Identität zwischen dem besteht, was die Kirche heute mit ihrem Einsatz für die Menschenrechte zu unterstützen sucht, und dem, was man im Namen der »Prinzipien von 1789« durch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 und durch die Präambeln und/oder Bestimmungen der verschiedenen Verfassungen Frankreichs und anderer Länder, die sich von ihr inspirieren ließen – Belgien –, erreichen wollte. Man vergleiche die seit *Pacem in terris* (1963) veröffentlichten päpstlichen Belobigungen¹ der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) – wobei man der Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), so wie sie als die Grundlage sämtlicher weiterer Rechte dargestellt sind,² besondere Beachtung schenke. Man beachte weiter die zahlreichen »päpstlichen Charten« der Menschenrechte,³ die anfänglich bloß um die »sozialen Grundrechte« kreisten und die mit der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) beginnend bis heute veröffentlicht wurden. Zu diesen »Charten« ist selbstverständlich auch die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. Dezember 1987 zu rechnen; selbst wenn man keine unmittelbare Anspielung an das Motto »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« herauslesen kann – denken wir an einige Sätze in Nr. 33 und Nr. 54 –, so werden darin doch dessen Prinzipien auf die Beziehungen zwischen den Staaten ausgedehnt. Dadurch aber wird die Gültigkeit dieser Prinzipien auch für die internen Belange einer jeden Nation bestätigt. Hervorzuheben ist darüber hinaus, was in Nr. 44 über die Notwendigkeit gesagt wird, autoritäre Regime (nicht nur die korrupten oder diktatorischen) »durch demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung« zu ersetzen. Alle diese Dokumente akzeptieren Rechte, die sich schon in der Erklärung von 1789 und in so vielen darauf folgenden Verfassungen finden, als Werte.⁴ Auch wenn man Mirabeau und *Mater et magistra*, Sieyès und *Sollicitudo rei socialis* nicht unter einen Hut bringen kann und man auch auf Nuancen und Entwicklungen

1 Vgl. H. F. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen. Berlin 1975, S. 709-719; F. Biffi, »Carte Papali« dei Diritti Umani. Il ministero della promozione dei diritti della persona nucleo centrale del magistero del Pontefici nel XX secolo', in: *Apollinaris* 55 (1982), S. 790-805; O. Höffe u. a., Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Freiburg/Paris 1981.

2 Zum »ontologischen« Primat dieses Rechts in der Lehrtätigkeit Johannes Pauls II. vgl. J. V. Schall, *The Church, the State and Society in the Thought of John Paul II.* Chicago 1982. S. 41-57; weitere Texte aus den späteren Jahren könnten die These bekräftigen.

3 F. Biffi, I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II, in: G. Concetti (Hrsg.), *I Diritti Umani. Dottrina e Prassi.* Rom 1982, S. 199-243; D. Dorr, *Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching.* Dublin/New York 1983.

4 Vgl. A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des Droits de l'homme.* Löwen 1964.

hinweisen muß, bleibt doch von 1789 bis 1989 der Kern der gleiche. Man könnte dafür auf das Bild einer Herzverpflanzung zurückgreifen, wobei es jedoch hier der neue Körper ist, der dem alten Herz aufhilft.⁵

An der Französischen Revolution war vieles zu verurteilen, von der Religionsgesetzgebung bis zur Entchristlichung während der Schreckensherrschaft; die Märtyrer verdienen unsere Verehrung. Man vergesse jedoch nicht, daß es wirklich notwendig war, dem eigentlichen Elend des gemeinen Volkes Abhilfe zu schaffen, das in einem Land, das reicher war als je zuvor, buchstäblich Hunger litt. Und ebenso dringlich war es, eine Verbesserung jenes politischen und gesellschaftlichen Systems anzustreben, das voller Spannungen war zwischen einem absoluten, aber unfähigen Monarchen, einer auf ihren nun nicht mehr zu rechtfertigenden Privilegien beharrenden Aristokratie und einer Bürgerschaft, die in ihren Bestrebungen, am politischen Leben teilzunehmen, frustriert worden war. Geschichtlich gesehen ist die größte Entdeckung des Jahres 1789 und die daraus resultierende, bleibende Hoffnung die, daß das Massenelend nicht ein natürliches Übel ist, für das es kein Heilmittel gibt.⁶ Die Entwicklung des Jahres 1789 bildet so – mit der Erklärung vom 26. August und mit den von der *Constituante* ergriffenen Maßnahmen sowie mit der Verfassung vom 3. September 1789 – einen ersten Schritt auf dem Weg zu größerer sozialer Gerechtigkeit aller.

Es ist ein wirklicher Wert, daß die proklamierte Freiheit in einer Verfassung festgehalten wird, die den Schutz der persönlichen Freiheit und des Privateigentums gegenüber der Willkür des Staates und dessen Funktionären und Richtern gewährleistet und die die Gewaltentrennung vorsieht. Ist es ebenfalls ein Wert, daß die garantierte Freiheit sich auch auf die Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit erstreckt? Ja, wenn man dies vor allem als ein Zurückdrängen staatlicher Restriktionen auf einem Gebiet versteht, auf dem vor allem die Überzeugung und das persönliche Engagement maßgebend sein sollen. Man ebnet so zwar auch gewissen Mißbräuchen den Weg, die es durch gesetzliche Maßnahmen zu bekämpfen gilt, schafft aber andererseits auch die Möglichkeit dafür, die Autorität für ihre Taten verantwortlich zu machen. Von all dem ist zunächst das Bürgertum der einzige Nutznießer, doch für alle anderen steht der Weg nunmehr offen.

Ein Wert ist es auch, daß die proklamierte Gleichheit in der Gleichheit vor dem Gesetz und der Steuerbehörde ihren Ausdruck findet und daß die Geburt nicht mehr länger der Legitimation von Rechtsprivilegien dient. Es ist ein Wert, daß Minderheiten wie die Protestanten und die Juden befreit werden. Es ist ein Wert, daß jene Bewegung in Gang gebracht, wenn auch

5 Dieses Bild findet sich bei Biffi, »Carte Papali«, a. a. O., S. 785.

6 H. Arendt, Über die Revolution. München o. J., S. 25; 88; 179.

nicht sofort völlig durchgesetzt wurde, die alle Menschen zu Bürgern machen wird, die ihrerseits wiederum an der Verfassung und der Kontrolle über die Regierung (indirekt) beteiligt sind. Auch hierin öffnet sich der Weg zu einer größeren sozialen Gerechtigkeit.⁷

Das Gesamturteil über die Ereignisse des Jahres 1789 müßte vor allem auf diese konkreten Maßnahmen das Hauptgewicht legen. Das Scheitern, für das auch der König verantwortlich ist, das aber letztendlich auf die Religionspolitik des neuen Regimes und auf sein Unvermögen, das Massenelend zu beheben, zurückzuführen ist, sowie die nach 1791 immer sichtbarer werdenden Mißbräuche können diesen Maßnahmen nicht ihren inneren Wert nehmen. Weniger wichtig für das Urteil sollte die Rhetorik der damaligen Texte sein; A. Saitta zufolge läßt sich der Rückgriff auf abstrakte und manchmal extremistische Prinzipien als eine bloße Form erklären, die das Verlangen nach gemäßigten konkreten Inhalten zum Ausdruck bringen sollte.⁸ Man sollte auch nicht die Bedeutung Rousseaus überbewerten; B. Plongeron zufolge könnte man sogar soweit gehen zu behaupten, daß Montesquieu 1789 wesentlich wichtiger war.⁹

Wenn man davon ausgeht, daß das Jahr 1789 eine Reihe von Werten repräsentiert und zwischen diesen Werten und denen von 1948 und in der Folge zwischen 1948 und der jetzigen Botschaft der Kirche eine Identität besteht, so stellt sich die Frage, ob die Kirche in der Vergangenheit wirklich diesen Aspekt der Französischen Revolution verurteilt hat.

Im Hinblick auf die Verurteilung der antiklerikalen Maßnahmen kann kein Zweifel bestehen, diese Verurteilung war völlig gerechtfertigt; obgleich die Revolution vor dem 10. August 1792 nicht unbedingt antichristlich war, verhielt sie sich gegenüber der Kirche bereits doch äußerst ungerecht; vor allem das neue System der Bischofswahl, der Bruch des Rechtsbandes mit dem Apostolischen Stuhl, war unannehmbar.

Hat die Kirche in der Vergangenheit die »unsterblichen Prinzipien« selbst verurteilt?

Wenn man die Texte des Lehramtes betrachtet, läßt sich darin kein Widerspruch zwischen gestern und heute finden. So könnte man also durchaus schreiben, daß die Kirche die Demokratie ihrem Wesen nach nie verurteilt

7 G. Salvemini, *La rivoluzione francese*. Bari ²1952, S. 408.

8 A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*. Turin 1952, S. 16.

9 B. Plongeron, *Das Ringen um eine »Theologie der Säkularisation« in Frankreich von 1789 bis 1801*, in: A. Rauscher (Hrsg.) *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*. München 1976, S. 69-90, hier 73.

hat.¹⁰ Es kann jedoch stets eine indirekte, implizite, unausgesprochene Verurteilung vorliegen; es gibt Nebenwirkungen, die den Sinn eines Textes entscheidend beeinflussen können, zumal wenn ihnen die Autoritäten, die für den Text verantwortlich sind, nicht entgegneten. So gesehen läßt sich meines Erachtens nicht leugnen, daß das Lehramt die Werte der Französischen Revolution verurteilt hat.

Die negative Haltung Pius' VI. (1775-1800) findet sich nicht nur im Breve *Quod aliquantum* vom 10. März 1791¹¹ – hier wären noch weitere Dokumente hinzuzufügen – und die Verurteilung¹² trifft nicht nur die Religionsgesetze, auch wenn sie in erster Linie darauf abzielt. Der Papst spricht sich auch gegen die Volkssouveränität und die Volksrechte auf Freiheit und Gleichheit aus; er preist vielmehr die Monarchie als beste Regierungsform. Er stellt das Werk von 1789, für das er die »Philosophen« verantwortlich macht, als den Ausdruck eines extremen Individualismus¹³ und einer Rebellion gegen Gott dar. Damit geht er aber keineswegs von der politischen Ebene zur metaphysischen über, sondern er verquickt die beiden Ebenen vielmehr miteinander, so z. B., wenn er den Menschenrechten die Rechte Gottes gegenüberstellt,¹⁴ so als ob der Herr Träger von politischen und bürgerlichen Rechten innerhalb der politischen Ordnung wäre. Gegen das Postulat der Freiheit in der Erklärung vom August 1789 führt der Papst das Argument zu Felde, daß schon Adam Vorschriften unterworfen gewesen sei; gegen die Forderung nach Gleichheit wendet er ein, daß die Natur selbst beweise, wie ungleich die Wesen seien. Eine zweideutige Beweisführung, die vielleicht deshalb gewählt wurde, um jeder möglichen Diskussion über kontingente Geschehnisse, die mißfielen, mit einem Argument von absolutem Charakter ein Ende zu

10 P. Palazzini »Democratia«, in: ders., *Dictionarium Morale et Canonicum II*. Rom 1955, S. 57-59.

11 Zur revolutionären Periode vgl. zugleich: M. Guillon, *Collection générale des brevets et instructions de notre Très Saint Père Pie VI relatifs à la révolution française*, 2 Bde. O. O. 1798; *Collectio Brevium atque Instructionum SS.D.N. Pii Papae VI quae ad praesentes Ecclesiae Catholicae in Gallia et aliis a Gallis occupatis Regionibus calamitates pertinent*, 2 Bde. Rom 1800; H. L. Hulot, *SS.D.N. Pii Papae VI ad Galliarum Ecclesias Rescripta. Editio novissima collecta et aucta*. O. O. 1799; A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux Affaires Religieuses de la France 1790 à 1800 extraits des Archives Secrètes du Vatican*, 2 Bde. Paris 1857-1858.

12 Ansprache im Konsistorium vom 29. 3. 1780; Breve vom 10. Juli 1790 an den Erzbischof von Bordeaux; Brief an E.-Ch. Loménis, Brienne, vom 23. Februar 1791; Brief an Ludwig XVI. vom 10. März 1791; Enzyklika *Charitas* vom 13. April 1791; Brief an die Erzbischöfe und Bischöfe, welche Mitglieder der Konstituante sind, vom 4. Mai 1791; Ansprache im Konsistorium vom 26. September 1791 und vom 17. Juni 1793; Brief vom 23. September 1793 an Edmond Burke.

13 D. Maugenest, in: *Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Eglise catholique*. Paris 1985, S. 598.

14 M. Elsbernd, *Rights Statements. A Hermeneutic Key to Continuing Development in Magisterial Teaching*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62 (1986), S. 308-332; Seine Thesen auf Mikrofilm: *Papal Statements on Rights. A Historical Contentual Study of Encyclical Teaching from Pius VI to Pius XI (1791-1939)*. Löwen 1985.

bereiten.¹⁵ Auf jeden Fall fehlt ein vom christlichen Standpunkt aus formulierter alternativer Vorschlag, sowohl auf der Ebene der abstrakten Prinzipien wie auf der der konkreten Rechte.

Und doch hätte es in der Tradition nicht an Material für eine christliche Theorie der Volkssouveränität gefehlt: denken wir an Thomas, Kajetan, Francisco de Vitoria, Bellarmin, Suarez . . .¹⁶ Doch der einzige in diese Richtung weisende Versuch, den N. Spedalieri mit seiner Schrift *Dei Diritti dell'Uomo* unternahm, 1791 angeblich in Assisi, in Wirklichkeit aber, gewiß nicht ohne die Erlaubnis der Kurie, in Rom veröffentlicht –, fand daselbst nach den Protesten der katholischen Herrscher keine Unterstützung mehr.¹⁷ Zudem nutzte der Heilige Stuhl die in Frankreich anzutreffende Aufgeschlossenheit nicht: weder die Vision eines C. Fauchet oder eines A. Lamourette, die das Evangelium mit der Entwicklung des Jahres 1789 identifizierten,¹⁸ noch den Possibilismus so vieler Priester, die in einer ersten Instanz auf die Zivilkonstitution des Klerus schworen,¹⁹ und auch nicht jenen ausgewogenen Brief der Erzbischöfe und Bischöfe, die Mitglieder der Konstituante waren, an den Papst vom 3. Mai 1791.²⁰ Das Fehlen von Nuancen bei Pius VI. läßt eine Ablehnung der konkreten Rechte mitsamt den abstrakten Prinzipien vermuten.

Man hat gesagt, diese Ablehnung sei in Dokumenten von bloß regionaler Reichweite und begrenztem lehramtlichem Gewicht zum Ausdruck gebracht worden.²¹ Es stimmt, daß sie sich an Frankreich richteten, aber auch die Vereinigten Staaten wären nicht verschont geblieben, wenn sie zu diesem Zeitpunkt bekannter gewesen wären. Es stimmt auch, daß es sich dabei nicht um damals übliche Verurteilungsformen – um eine Bulle oder um eine Apostolische Konstitution – handelte; eine Enzyklika hatte noch nicht das lehramtliche Gewicht, das sie von 1832 an haben sollte²²; aber die Dokumente Pius' VI. sind nicht Einzelercheinungen geblieben.

15 J. Rief, Zum Demokratieverständnis der Kirche, in: *Jahrbuch für christliche Wissenschaften* 10 (1969), S. 45-75, hier 52.

16 J. A. Llinares, *Democracia integral y conciencia cristiana*. Salamanca 1978, S. 22-25

17 G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*. Rom 1974, S. 158-159; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1780*. Turin 1959, S. 102-106.

18 D. Menozzi, *Lectures politiques di Gesù. Dall' Ancien Régime alla Rivoluzione*. Brescia 1979, S. 119ff.; D. Menozzi, »Philosophes« e »Chrétiens éclairés«. *Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794)*. Brescia 1976.

19 T. Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*. Princeton 1986.

20 In: M. Guillon, *Collection*, I, a. a. O., S. 346-400.

21 B. de Margerie, *Ecône. Comment dénouer la tragédie?* Paris 1988, S. 86-87.

22 J.-M. Aubert, *L'Eglise et la Société*, in: ders. u. a., *Le Droit et les Institutions de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIIIe siècle à 1978. Eglise et Sociétés*. Paris 1984, S. 470-488.;

Während des 19. Jahrhunderts dauert die Entwicklung an. Die formellen Verurteilungen – zumal die Enzyklika *Mirari vos* von 1832²³ und *Quanta cura* mit dem *Syllabus errorum* von 1864²⁴ – sind gegen die Prinzipien und Theorien des religiösen Indifferentismus gerichtet, und die modernen Freiheiten werden im Hinblick auf diesen besonderen Aspekt bewertet.²⁵ Auch diese Verurteilungen stehen nicht einzeln da, sie sind Glieder in einer ganzen Reihe von Stellungnahmen.

1804 verläßt Pius VII. die Krönungsfeier von Napoleon, bevor der Kaiser den Eid auf die Verfassung ablegt, weil diese die Kultusfreiheit saktioniere.²⁶ Aus dem gleichen Grund hat der Heilige Stuhl 1814 Probleme mit dem Plan der französischen Charta,²⁷ verurteilt er das Grundgesetz der Niederlande von 1815²⁸ und blockiert er die Anwendung des Konkordates mit Bayern von 1817.²⁹ Dabei protestiert man jeweils auch gegen die Pressefreiheit. Die Zurückweisung der modernen Freiheiten geschieht global und beschränkt sich nicht auf die Frage der Religion: Die neuen lateinamerikanischen Republiken müssen jahrzehntelang auf ihre Anerkennung warten,³⁰ und weder die Polen³¹ noch die Iren³² werden in ihrem Freiheitskampf von Rom

A. Quacquarelli, *Le Encicliche dei Pontefici tra Restaurazione e Rivoluzione (1815-1846)*, in: *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, III. Bologna 1953, S. 229-274.

23 Zu der Abfassung der Enzyklika vgl. M. J. Le Guillou/L. Le Guillou, *La Condamnation de Lamennais. Dossier des textes*. Paris 1982.

24 Beste Information darüber jetzt in G. Martina, *Pio IX (1851-1866)*. Rom 1986, S. 287-356.

25 B. de Margerie, *Liberté religieuse et Règne du Christ*. Paris 1988, S. 21.; D. Maugenest, in: *Le discours*, a. a. O., S. 598; Y. Calvez, ebd., S. 470.

26 H. Gaubert, *Le sacre de Napoléon*. Paris 1964, S. 218-219.

27 Pius VII., Apostolischer Brief *Post Tam Diuturnas* vom 29. April 1814 an Bischof de Boulogne von Troyes, in: A. F. Utz/B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*, Bd. I, Nr. III, 56-64. Aachen 1976, S. 463-469; Instruktion für den Kardinal Consalvi, 20. Mai 1814, in: A. Roveri (Hrsg.), *La Missione Consalvi e il Congresso di Vienna*, I. Rom 1970, doc. 2.

28 M. Chappin, *Pie VII et les Pays-Bas. Tensions religieuses et tolérance civile 1814-1817*. Rom 1984, S. 188-265.

29 K. Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert*. St. Ottilien 1983, S. 235-291.

30 P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II. *Epoca de Bolivar 1800-1835*. Caracas 1959.

31 Es handelt sich im wesentlichen um die Polenaufstände von 1830/31 und von 1863/64. Zum ersten vgl. A. Boudou, *Le Saint-Siège et al Russie. Leurs relations diplomatiques au XIX^e siècle*, I, 1814-1847. Paris 1922, S. 170-212; zum zweiten vgl. S. Olszawska-Skowronska, *Pie IX et l'insurrection Polonaise de 1863-64*, in: *Sacrum Poloniae Millenium XII*. Rzym 1966, S. 13-469.

32 J. Broderick, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England 1829-1947*. Rom 1951; E. R. Norman, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion. 1859-1873*. London 1965.

unterstützt. Die 1822 den belgischen Katholiken erteilte Erlaubnis, mit dem liberalen System zusammenzuarbeiten, beruht wahrscheinlich auf einer ungenauen Kenntnis der Situation;³³ 1846 ist sie eine rein taktische Geste.³⁴

Einmal mehr schenkte man den Personen und Gruppen, die zwischen dem Glauben und den praktischen Konsequenzen der Prinzipien von 1789 keinen absoluten Widerspruch erblickten, kein Gehör. Die Position von Lamennais war vielleicht auch allzu dogmatisch («Einzig die modernen Freiheiten können die Kirche retten»), um allgemeine Anerkennung finden zu können. Doch andernorts war auch eine weniger radikale Haltung anzutreffen. Die Bischöfe J. Carroll von Baltimore († 1815), J. England von Charleston († 1842)³⁵ oder J. Lingard und die Cisalpine Bewegung (1792-1830) in England³⁶ waren in Rom vielleicht zu unbekannt. Man kann aber, was etwa Frankreich anbelangt, an die offene Haltung eines Abbé Maret oder an die Aufgeschlossenheit D. Affres von Paris und weiterer Mitglieder des Klerus um 1848 denken;³⁷ als ähnlich aufgeschlossen erwies sich im gleichen Jahr³⁸ ein Teil des deutschen Episkopats wie auch – in den folgenden Jahren – W. E. von Ketteler.³⁹ Bezeichnend war die negative Einstellung gegenüber Ch. de Montalembert und seinen berühmten Reden von Mecheln im Jahre 1863.⁴⁰

33 Rom hielt sich an die Deutung der belgischen Verfassung, die E. Sterckx, Generalvikar und sodann (1832) Erzbischof von Mecheln, ihm vorlegte. Der Text findet sich in A. Simon, *Le vicaire général Sterckx et la Constitution belge (1830-1831)*, in: *Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen*, II. Brüssel/Paris 1947, S. 983-990. Diese Deutung entbehrt nicht einer gewissen Spitzfindigkeit; vgl. R. Aubert, »La liberté comme en Belgique« du Cardinal de Franckenberg au Cardinal Sterckx, in: R. Crahay (Hrsg.), *La Tolérance Civile, Colloque... de Mons...* 1981. Brüssel/Mons 1982, S. 235-245, hier 245.

34 A. Simon, *Le Saint-Siège et l'Union catholico-libérale (1828-1846)*, in: *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 34 (1961), S. 595-616.

35 P. Clarke, *A Free Church in a Free Society: The Ecclesiology of John England. Bishop of Charleston, 1820-1842, a Nineteenth-Century Missionary Bishop in the Southern United States*. Rom 1980; Hartsville S. C. 1982.

36 J. Chinicci, *The English Catholic Enlightenment. John Lingard and the Cisalpine Movement. 1780-1850*. Shepherdstown 1980.

37 C. Bressolette, *L'Abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne 1830-1851*. Paris 1977, S. 457-527; R. Limouzin-Lamothe/J. Leflon, *Mor Denys-Auguste Affre Archevêque de Paris (1793-1848)*. Paris 1971, S. 301-361; P. Christophe, *Les Choir du Clergé dans les Révolutions de 1789, 1830 & 1848*, II. Lille 1976, S. 143-173.

38 Diese Aufgeschlossenheit hielt sich jedoch in Grenzen: vgl. F. Roes, *Hierarchie und Demokratie. Die katholischen Bischöfe Deutschlands vor der demokratischen Frage während der Revolutionsjahre 1848/49*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 52 (1971/72), S. 178-238.

39 A. Birke, *Bischof Ketteler und der Deutsche Liberalismus*. Mainz 1971.

40 Ch. de Montalembert, *L'Eglise libre dans l'Etat libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*. Paris 1863; die Reaktion Roms: G. Martina, *Pio IX, a. a. O.*, S. 315-335.

Es gilt allerdings zu bedenken, daß der Heilige Stuhl mit dieser Einstellung nicht alleine dastand; auch viele andere erblickten hinter den Vorgängen des Jahres 1789 und hinter allen anderen Revolutionen ein großes, vor allem von Freimaurern geschmiedetes Komplott, so daß Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit immer noch suspekt erscheinen mußten. A. Barruel – der bekannteste Vertreter der Verschwörungstheorie⁴¹ – wird während des ganzen 19. Jahrhunderts und auch noch darüber hinaus Gehör finden.⁴² Ein Mann wie L. Veuillot war in Frankreich nicht der einzige, der gegen die modernen Freiheiten kämpfte,⁴³ und auch in Belgien gab es einen »Kreuzzug« gegen den Liberalismus.⁴⁴

Auch die Behauptung, mit Leo XIII. beginne in dieser Hinsicht eine neue Ära, ist nicht ganz richtig. Ein gewisser Realismus (das vielberedete *Rallie-ment*) sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die modernen Freiheiten in eine Genealogie von Irrtümern eingereiht wurden, deren Beginn man mit Luther ansetzte⁴⁵ und die man immer noch mit der Freimaurerei in Verbindung brachte; jene Freimaurerei, vor der der Papst die Gläubigen unermüdlich warnte.⁴⁶ Die Angst vor der Revolution⁴⁷ bestimmte die überaus verdienstvolle Formulierung einer Soziallehre auf päpstlicher Ebene – eine Lehre, die ihrerseits wiederum durch die Aktivitäten und das Engagement von Laien, Priestern und Bischöfen vorbereitet wurde.⁴⁸ Zudem lebte Leo XIII. für die Vision einer erneuerten Christenheit – auch dazu sollte der Neothomismus dienen⁴⁹ –, die eher unter dem Zeichen einer paternalisti-

41 S. Schaeper-Wimmer, Augustin Barruel, S. J. (1741-1820). Studien zu Biographie und Werk. Frankfurt 1985.

42 J. Rogalla von Bieberstein, Die These von der Verschwörung 1776-1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. Frankfurt 1978, S. 189ff.

43 C. Bressolette, Louis Veuillot et les catholiques libéraux, in: *Revue de l'Institut catholique de Paris* 10 (1984), S. 57-79.

44 E. Lamberts (Hrsg.), De Kruistocht tegen het Liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw. Löwen 1984.

45 Man braucht sich bloß die Enzyklika *Immortalis Dei* anzusehen, in: *Acta Sanctae Sedis* 16 (1883), S. 161-180, hier S. 170ff. Allzu optimistisch ist die Interpretation von W. Kreiterling, Katholische Kirche und Demokratie. Frankfurt 1960, S. 36-37.

46 Neben der Enzyklika *Humanum genus* vom 20. April 1884, in: ebd., S. 417-433 verurteilen während des Pontifikats Leos XIII. weitere 225 Dokumente die Freimaurerei, die Carbonari und die Geheimgesellschaften oder warnen vor ihnen: J. Ferrer Benimeli/G. Caprile, *Massoneria e Chiesa Cattolica. Ieri, oggi e domani*. Rom 1979, S. 28.

47 D. Dorr, *Option*, a.a.O., S. 11-51.

48 J. Joblin, *Doctrine et Action Sociale: Réflexion sur l'évolution du mouvement social chrétien, avant e après Rerum Novarum*, in: Pontificia Commissione Iustitia et Pax (Hrsg.) *Rerum Novarum. Laborem Exercens*. Symposium. Rom 1982, S. 89-114.

49 P. Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique clérical au XIXe siècle*. Quebec 1972, S. 163-192.

schen Monarchie als unter dem einer reifen Demokratie stehen sollte. Das Modell der Vereinigten Staaten mit ihrem System der Trennung von Kirche und Staat konnte daher nicht als Vorbild dienen.⁵⁰ Trotz einiger Abweichungen, die bereits eine andere Haltung vorbereiten sollten, blieb man dieser Grundlinie auch weiter treu: von der Verurteilung des Sillon durch Pius X.⁵¹ bis hin zu der Vorliebe für den konfessionellen Staat bei Pius XI. – und vielleicht auch bei Pius XII.⁵² Einer radikalen Revision dieses Standpunktes stand stets die Religionsfreiheit im Wege: Man durfte nicht über Toleranz hinausgehen.⁵³

Wie erklärt sich nun angesichts dieser beständigen globalen Zurückweisung von 1789 die Wende von heute?

Wie gelangt die Kirche zur ihrer Kehrtwendung?

Die Wende zeigt sich am deutlichsten in der Erklärung *Dignitatis humanae* (DH) über die Religionsfreiheit. Dieser Text enthält jedoch nicht alle neuen Argumente, derer man sich bediente, und wird auch aus diesem Grund oft nicht ganz richtig verstanden. (Wir sprechen nicht von denen, die außer acht lassen, daß er sich nur auf die Religionsfreiheit auf der politischen Ebene beschränkt; es ist darin nicht von Religionsfreiheit gegenüber Gott oder der Kirche die Rede.)

Denjenigen, die sich auf eine alte Tradition berufen möchten, derzufolge dem Irrtum nicht die gleichen Rechte eingeräumt werden dürfen wie der Wahrheit, ist entgegenzuhalten, daß dieses metaphysische Argument keine Gültigkeit besitzt, wenn von den Rechten innerhalb eines politischen Gebildes die Rede ist: Träger von Verfassungs-, Bürger- und politischen Rechten kann nur eine physische oder moralische Person, nicht aber ein ethischer Wert sein.⁵⁴ Eine erste Wende ist also auf der argumentativen Ebene festzuhalten: Man geht von den Rechten der Wahrheit auf die Rechte der Person über.

Noch ein zweites Problem wäre zu lösen: Der Mensch muß in seinem Gewissensentscheid im Hinblick auf die Religion frei von Zwang von seiten

50 Brief *Longingua oceani*, 6. Januar 1895, in: *Actae Sanctae Sedis* 17 (1894/95), S. 387-399.

51 Brief *Notre Charge Apostolique*, 25. August (Fest des hl. Ludwig!) 1910, in: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910), S. 607-633.

52 Der Sinn der Rede Pius' XII. vom 24. Dezember 1944, worin er Verständnis für den Wunsch nach mehr Demokratie äußert, ist immer noch umstritten. Vgl. verschiedene Beiträge, in: A. Riccardi (Hrsg.), Pio XII. Rom 1984.

53 Pius XII., Ansprache *Ci riesce*, 6. Dezember 1953, in: *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), S. 794-802.

54 P. Pavan, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilerklärung, in: *Concilium* 2 (1966) S. 585-592 (Es hat somit keinen Sinn, von Tierrechten zu reden).

des Staates sein (DH 2). Er ist allerdings weiterhin dazu verpflichtet, nach dem wahren Gott zu suchen und ihn anzubeten (DH 2), und seiner Menschen-natur entsprechend muß er das auch in Gemeinschaft tun (DH 3). Müßte man von hier aus daher nicht die Forderung nach einer Staatsreligion erheben? Auch in dieser Frage bedurfte es einer neuen Argumentation: Der Staat befolgt den Willen Gottes gerade dadurch, daß er sich nicht in die Religionswahl der Bürger einmischt; überdies ist er nicht die Gesellschaft als solche: Die gemeinschaftliche Seite der Anbetung des wahren Gottes ist nicht auf der Ebene des Staates, sondern auf der der Gesellschaft angesiedelt. Aufgrund der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat⁵⁵ kann man die Rolle des Staates im Hinblick auf die geistigen Werte neu formulieren und neu bewerten. Anhand dieser Distinktion läßt sich zugleich auch begründen, warum dem Staat auf dem Gebiet der Religion keine Kompetenzen eingeräumt werden können.⁵⁶ Es ist also durchaus ein Unterschied zu der Position Leos XIII. zu erkennen, derzufolge der Staat, mit vorzugsweise monarchischem Regime, eine paternalistische Rolle spielte.⁵⁷ »Der Papst des Neothomismus« übernimmt bezeichnenderweise nicht die darin enthaltenen Aspekte für eine christliche Lehre der Volkssouveränität.⁵⁸ Zu der Überbewertung des Staates – die außerhalb der Kirche oft noch extremere Formen annimmt – kommt es aus der Erfahrung der absoluten Monarchie mit ihrer Gleichsetzung von Staat und König. Obwohl die Französische Revolution den König ausschaltete, verkürzte sie keineswegs die Rolle des Staates; die Nation wird zur neuen Majestät.⁵⁹

Man kann es der Kirche nicht zum Vorwurf machen, daß sie Zeit brauchte, um zu neuen Positionen zu gelangen. Die großen Erklärungen von 1776 und 1789 und die erste Abänderung der amerikanischen Verfassung von 1791 in der politischen und rechtlichen Praxis war ebenfalls ein langwieriger Prozeß.⁶⁰ Auch heute noch sind viele theoretische Probleme nicht gelöst: so z. B. die

55 E. W. Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit. Opladen 1973; ders., Staat – Gesellschaft – Kirche, in: H. Böckle (Hrsg.) *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 15. Freiburg 1982, S. 5-120; P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Stuttgart 1982.

56 Tiefschürfende Beschreibung: B. de Margerie, *Liberté*, a.a.O., S. 35-52.

57 J. C. Murray. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: *Concilium* 2 (1966), S. 319-326.

58 A. Gnägi, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*. Zürich 1970, S. 149-160.

59 H. Arendt, *Über die Revolution*, a.a.O., S. 203; 345.

60 P. Bouretz, *L'héritage des droits de l'homme*. France/États-Unis, in: *Esprit*, septembre 1988, S. 80-96.

Frage der Universalität der Menschenrechte und ihres Zusammenhanges mit der Demokratie.⁶¹

Der Rekurs auf neue Argumente setzt wiederum neue *Erfahrungen* voraus. Man wird in erster Linie an die negative Erfahrung mit den totalitären Staaten denken,⁶² die dazu drängt, dem Argument der Würde des Menschen nicht nur in den sozialen, sondern auch in den politischen Diskurs der Kirche Eintritt zu verschaffen. Das allein konnte aber nicht genügen, um sich der Demokratie und ihren Freiheiten zuzuwenden, dafür war auch die dauernde positive Erfahrung mit wahrhaft demokratischen Regimen notwendig, um prüfen zu können, ob die modernen Freiheiten und die Trennung von Kirche und Staat an und für sich nicht eine Negation der religiösen Dimension der Gesellschaft oder einen sittlichen Verfall oder eine beständige Gefahr von Anarchie mit sich bringen und ob sie, statt das Leben der Kirche zu beeinträchtigen, es auch auf dem Gebiet der Organisation aufblühen lassen. Die Kirche hatte bis dahin noch kein solches Regime gekannt; sie lebte von Anfang an mit einem religiös geprägten Staat zusammen und vom vierten Jahrhundert an mit einem konfessionellen Staat-Gesellschafts-Gebilde, das vom 17. Jahrhundert an fast überall eine absolute Monarchie war. Die ganze Denk- und Lehrtradition entwickelte sich ausschließlich in der Konfrontation mit diesen Strukturen.

Die lange andauernden positiven Erfahrungen etwa mit Belgien und den Vereinigten Staaten werden jedoch schließlich die Grundlage für eine anders geartete Auseinandersetzung bieten. Schon Leo XIII., der vormals als Nuntius in Brüssel »die Freiheit wie in Belgien« kennengelernt hatte, bittet 1879 die belgischen Katholiken, ihre Verfassung nicht in einem mehr konfessionellen Sinn abändern zu wollen.⁶³ Pius XII. kann nicht umhin, die Situation in den Vereinigten Staaten positiv zu bewerten.⁶⁴ Eine weitere Erfahrung kam hinzu: nämlich die, daß die Welt nicht homogen, sondern pluralistisch ist und es bleiben wird.

Die Erfahrung lehrt! Ein weiteres Beispiel: Die zwischen 1870 und 1929 gemachte Erfahrung hat gelehrt, daß der Papst als Souverän betrachtet und der Heilige Stuhl als internationales Rechtssubjekt akzeptiert wird, auch wenn der Kirchenstaat nicht mehr besteht. Und noch heute hängt die

61 L. Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München 1987.

62 K. Korinek, Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom Demokratischen Staat, in: H. Schambeck (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Berlin 1977, S. 563f., hier 564; J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn 1987.

63 J. Schmidlin, Papstgeschichte der Neuesten Zeit, II. München 1934, S. 436-437.

64 Ansprache *Vous avez voulu*, 7. September 1955, in: *Acta Apostolicae Sedis* 47 (1955), S. 672 bis 682.

Souveränität des Papstes nicht von der Existenz des Vatikanstadtstaates ab, der bloß eine zweite Souveränität hinzufügt.⁶⁵

Da es uns vor allem um die Zukunft geht, wäre es wichtig, die Diskussion über die Rolle der Erfahrung durch neue Argumentationen im allgemeinen zu vertiefen und zu überprüfen, ob die Erfahrung auf anderen Gebieten eine ähnliche Bedeutung haben kann.

1789 in der Kirche selbst?

Von Erzbischof Marcel Lefèbvre ist der Vorwurf formuliert worden, das Zweite Vatikanum habe die Prinzipien von 1789 nicht nur für die staatliche Ordnung anerkannt und proklamiert, sondern sie sogar in die kirchliche Ordnung integriert. Mit der Religionsfreiheit (Erklärung *Dignitatis humanae*), der Kollegialität der Bischöfe (Dekret *Christus Dominus*) und dem Ökumenismus (Dekret *Unitatis redintegratio*) hätten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in sie Einzug gehalten.⁶⁶

Es geht uns an dieser Stelle nicht darum, ob Lefèbvre die Formulierung nur deswegen wählt, um das Konzil als Ganzes zurückweisen zu können, oder ob er an diese Deutung wirklich glaubt und deshalb das Ganze zurückweist. Man darf bei ihm die Kraft einer auf Maurras gründenden Tradition nicht unterschätzen⁶⁷; nur läßt sich zweifeln, ob dies auch für alle seine Anhänger gilt.

Die Frage bleibt indes, ob die Kirche nicht eben das tun sollte, was ihr zum Vorwurf gemacht wurde. Falls das Jahr 1789 einen Wert repräsentiert, sollte man ihn dann nicht in die Kirche einbringen? Wie es scheint, gibt es in der Kirche Leute, die dies auf irgendeine Weise zu fördern suchen. Sehen wir für einen Augenblick einmal von dem ab, was Kardinal L. Suenens gesagt haben soll (»Das Konzil ist das 1789 in der Kirche«),⁶⁸ und denken wir an all die, die von der Notwendigkeit vermehrter Demokratie in der Kirche sprechen⁶⁹, und

65 H. F. Köck, Völkerrechtliche Stellung, a. a. O., S. 50-170, 774-776; W. Schulz, Lo Stato della Città del Vaticano e la Santa Sede. Alcune riflessioni intorno al loro rapporto giuridico, in: *Apollinaris* 51 (1978), S. 661-674.

66 M. Lefèbvre (sic), *Un Evêque parle*. O. O. 1974, S. 196f.

67 A. Schifferle, Marcel Lefèbvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Kevelaer 1984, S. 233-267.

68 Ebd., S. 190.

69 Einige Titel: K. Rahner, Demokratie in der Kirche, in: *Stimmen der Zeit*, Juli 1968, S. 1-15; P. Eyt, *Vers une Eglise démocratique?*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969), S. 597-613; H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität. Wien 1969; ders., Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Mainz 1970; ders., Demokratisierung der Kirche, in: *Concilium* 7 (1971); ders., *E' possibile la democrazia nella Chiesa?*, in: *Civiltà*

an die Reden über die Grundrechte in der Kirche.⁷⁰ Während das Gespräch über die Grundrechte, falls mit den nötigen Nuancen und Unterscheidungen versehen, weitergehen kann, wird der Gebrauch des Ausdrucks »Demokratie« ein Anlaß zu Verwirrung bleiben⁷¹ – und das gleiche wäre zum Gebrauch des Wortes »Subsidiarität« zu sagen.⁷² Demokratie will zwar Dialog und Mitbeteiligung besagen, aber auch – und wesentlich – im politischen Bereich Delegation von Autorität mit der Möglichkeit, sie zu kontrollieren und zu widerrufen; die Autorität in der Kirche beruht jedoch nicht auf einer Delegation. Die Kirche als Gemeinschaft konstituiert sich nicht in Analogie zum Staat. Das Kirchenrecht hat einen eigenen Charakter. Die Grundlage für die Zugehörigkeit zur Kirche ist eine ganz andere als die für das Bürgersein. Die Zweckbestimmungen der beiden Gemeinschaften sind nicht identisch. Warum also sollte man Modelle und Ordnungen von der politischen und verfassungsrechtlichen Ebene auf die Kirche übertragen? Im Staat sind die Grundrechte (1789) dazu da, um die Würde des Menschen zu schützen und zu fördern... gegenüber dem Staat selbst. Wenn die Kirche diese Würde fördern und schützen will – und das ist ihre Aufgabe –, wird sie ihre Satzungen direkt vom Neuen Testament und von den ältesten Traditionen her formulieren (und dabei die Anregungen, die von neueren weltlichen Traditionen – wie z. B. von ›1789‹ her – kommen können, aufnehmen). Die Kirche wird die Würde des Menschen in dem Maß schützen und fördern, als sie sich treu an den *Redemptor hominis* hält, der, um diese Würde wiederherzustellen, »unsere Menschennatur annehmen wollte«.

Catolica 126 (1975) IV, S. 313-321; L. Swidler, *Demokratia, the Rule of the People of God, or Consensus Fidelium*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 19 (1982), S. 226-243; R. Velasco, *Vaticano II y Democratización de la Iglesia*, in: *Misión Abierta* 76 (1983), S. 394-407; A. van der Helm, *Conseils pastoraux néerlandais et démocratie* in: *Praxis Juridique et religion* 4 (1987), S. 158-167.

70 Einige Titel: J. Coriden, *Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität*, in *Concilium* 15 (1979), S. 234-239; A. Rouca Varela, *Fundamentos eclesiológico de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la iglesia*, in: E. Lorecco u. a. (Hrsg.), *Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique* (1980). Fribourg 1981, S. 53-78; *Les Droits des Fidèles dans l'Eglise. Question de mode ou vraie question?* (Colloque . . . Institut Catholique de Paris 26-28 janvier 1981), in: *L'Année Canonique* 25 (1981), S. 261-355; G. Dalla Torre, *I diritti umani nell'ordinamento della Chiesa*, in: G. Concetti (Hrsg.), *I diritti umani. Dottrina e grassi*. Rom 1982, S. 529-554; G. Ghirlanda, *De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, in: *Periodica* 73 (1984), S. 329-378.

71 Eingehende Analyse einer solchen Verwirrung im Fall der holländischen Kirche: M. Chappin, *De Apostolische Stoel en de Kerk in Nederland, 1960-1980. Om het onderscheid tussen Kerk en Staat*, in: *Communio. Internationaal katholiek Tijdschrift* 10 (1985), S. 107-119.

72 J. Beyer, *Le principe de subsidiarité: Son application en Eglise*, in: *Gregorianum* 69 (1988), S. 435-459.